ROCZNIKI FILOZOFICZNE
Tom XXX, zeszyt 1 — 1982

„Aletheia". An International Journal of Philosophy. Vol. I (1,2). The University of Dallas Press 1977 ss. 486.

1. Zasługuje na pozytywną uwagę fakt, iż w Stanach Zjednoczonych na rynku filozoficznym wypełnionym przez publikacje i periodyki preferujące filozofię typu minimalistycznego, a więc neopozytywistycznego, analitycznego czy „philosophy of science" — ukazało się czasopismo, które programowo deklaruje swą przynależność do filozofii klasycznej.

Nowe pismo filozoficzne, które powstało z inicjatywy Josefa Seiferta na Uniwersytecie w Dallas (USA), nawiązuje swoją nazwą do starożytnego pojęcia prawdy, które od zarania filozofii wiązało się z bytem. Jednakże „aletheia", będąc źródłowo zakorzeniona w filozofii Platona i Arystotelesa, jest także centralnym terminem w dziele *Sein und Zeit* Martina Heideggera. Otwartość na filozofię współczesną — zwłaszcza tę z niemieckiego obszaru językowego (sam Seifert jest Austriakiem) — oraz jednoczesne programowe zadeklarowanie się po stronie filozofii klasycznej czyni z nowego pisma nieobojętny obiekt lektury dla filozofa wrażliwego na różnice metodologiczne oraz zainteresowanego w precyzji i rozwoju problematyki filozoficznej.

Program „Alethei", sformułowany na pierwszych 6 stronach pisma przez Seiferta, jest programem antyrelatywistycznym i antysceptycznym. Twórca czasopisma porównuje zakres tematyki, którą zawierać mają kolejne dwutomowe roczniki, do zakresu *philosophia perennis*. P r a w d a i b y t — oto dwa terminy wyjściowe nowego pisma. Jednak ta koncepcja filozofii musi zostać według Seiferta w „Alethei" rozszerzona. „Filozofia nie jest 'skończona' — pisze na s. i — wiele podstawowych danych realności winno być jeszcze zbadanych w sposób filozoficzny." Chociaż zatem repertuar tematyczny nakreślony na wstępie nie różni się od podstawowego programu filozofii klasycznej, realizowanego np. na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim (dziedziny i hierarchia bytu, natura i rodzaje ludzkiego poznania, natura substancji, osoba, Byt Absolutny, dziedzina badań egzystencjalnych itp.) — to p o s z e r z e n i e z a k r e s u i r e w i z j a p r o b l e m a t y k i stają się wyróżnikami tej wersji filozofii, nawiązującej wyraźnie do źródeł klasycznych.

Punkt ten szczególnie nas obliguje do podjęcia dyskusji filozoficznej z „Aletheją", jako że r e w i z j a f i l o z o f i i T o m a s z a z Akwinu oraz krytyka tomizmu egzystencjalnego ujęta jest osobno i szczegółowo w programie pisma (s. iii. v - vi). Seifert upatruje w Tomaszu genialnego inceptora kierunku zdolnego w sposób wyjątkowo trafny badać rzeczywistość realną. Zauważa jednak, że w systemie Tomasza jawią się pewne luki, wiele też „nie oddaje sprawiedliwości światu realnemu" (s. iii), niektóre zaś z nich wiodą do błędów filozoficznych. Tomizm

egzystencjalny bierze Seifert w sposób dość wąski, zasadniczo ograniczając go do (enigmatycznie dla nas brzmiącej) „szkoły Gilsona". Główny zarzut dotyka tutaj słynnej dystynkcji autora *Bytu i istoty* i *Jedności doświadczenia filozoficznego* na esencjalizm i egzystencjalizm filozoficzny. Wydawca „Alethei" nazywa tę dystynkcję na s. 31 „the black-white picture existentialist Thomist".

W swej „rewizjonistycznej" próbie podjęcia na nowo problematyki klasycznej „Aletheia" przeciwstawia się nowożytnym rewizjom i rewolucjom filozoficznym Hume'a, Kanta, Hegla i Nietzschego, którzy doprowadzili do rozbicia i deprecjacji tej problematyki. Za swoich mistrzów stawia sobie Sokratesa, Platona, Arystotelesa, Augustyna, Anzelma, Tomasza i Bonawenturę. Jednakże nurtem, z którym odnośnie do planowanej „rewizji" filozofii klasycznej wiąże Seifert największe nadzieje, jest f e n o m e n o l o g i a. Wymienione tu zostają dwa kierunki fenomenologii (obydwa Seifert relacjonuje z wczesnym Husserlem — od *Logische Untersuchungen* do 1907 r.). Pierwszy to tzw. fenomenologia monachijska, której głównym osiągnięciem są analizy metodologiczne A. Pfändera; drugi to tzw. realizm fenomenologiczny, do którego czołowych przedstawicieli zaliczyć należy H. Conrad-Martius, R. Ingardena, E. Stein, a zwłaszcza — mówi Seifert — Dietricha von Hildebranda. Dbałość o związanie badań fenomenologicznych z danymi świata realnego, precyzyjne analizy percepcji, rozważania nad istnieniem, badanie sprawy *a priori* przedmiotowego, wreszcie odrzucenie w swej metodzie zasady *epoché* — to cechy tych kierunków fenomenologii, pozwalające im — według zamierzeń „Alethei" — wejść w twórczy mariaż z filozofią klasyczną.

2. Zanim przejdziemy do szczegółowego omówienia zawartości pierwszego woluminu „Alethei", na podstawie którego można już wypowiedzieć pewne uwagi i wątpliwości co do profilu, treści oraz metody dalszej realizacji pisma, chcielibyśmy dokonać jego podstawowej prezentacji.

J o s e f S e i f e r t, inicjator, edytor oraz autor programu „Alethei", jest młodym (urodzonym w r. 1945) filozofem kręgu niemieckiego. Doktorat obronił mając lat 24 na Uniwersytecie w Salzburgu (Austria), habilitację przeprowadził na Uniwersytecie Monachijskim w r. 1975. Od 1973 r. przebywa w Stanach, gdzie w Dallas University pełni funkcję profesora. Tam właśnie powołał do życia „Aletheię". Seifert jest autorem trzech książek[1]. Ich tematyka skoncentrowana jest na teorii poznania, etyce i antropologii filozoficznej; wiele w nich odniesień do klasyków, ale ich zasadniczą perspektywę stanowi zaangażowana fenomenologicznie filozofia podmiotu.

Zespół towarzyszący i konsultujący redagowanie pisma przez Seiferta ma — zgodnie z nazwą: „International Journal" — charakter międzynarodowy. W skład jego wchodzą zarówno filozofowie terenu amerykańskiego (D. i L. Cowan, J. Crosby, A. T. Tymieniecka, która przeszła edukację filozoficzną w Polsce), jak — i przede wszystkim — naukowcy niemieckiej tradycji filozofowania (W. Hoeres, A. Jourdain-von Hildebrand, F. Wenisch i in.). Działalność tego komitetu redakcyjnego pod bardzo dynamicznym i twórczym — jak zawsze — kierownictwem Josefa Seiferta może dać wyniki, które w rzeczy samej okażą się ważnymi w skali międzynarodowej.

Dla filozofa ze „szkoły lubelskiej" sygnalny wolumin „Alethei" przedstawia się jako szczególnie zajmujący, gdyż poświęcony jest w całości p r o b l e m a t y c e m e t a f i z y c z n e j. Następne woluminy mają — zgodnie z zamierzeniami re-

1 Oto ich tytuły: *Erkenntnis objektiver Wahrheit. Die Transzendenz des Menschen in der Erkenntnis.* Salzburg 1972; *Lieb und Seele. Ein Beitrag zur philosophischen Anthropologie.* Salzburg 1973; *Was ist und was motiviert eine sittliche Handlung?* Salzburg 1976.

dakcji — także charakter monograficzny i systematyczny. Dwa tomy przewidziane na rok 1978 (czerwiec, grudzień) zostaną poświęcone epistemologii, kolejne zaś dwa w roku 1979 etyce i problemom etyki lekarskiej.

Jaka jest zawartość pierwszych dwu tomów (paginacja ciągła) woluminu I „Alethei”? Tworzy ona trójdzielną strukturę: artykuły — dyskusje — prezentacje autorów. Główną część zabierają artykuły. Tom 1 otwiera tekst klasyka filozofii, D. von Hildebranda, łączący w sobie aspekty metafizyczny z aksjologicznym (*Istota miłości i potrzeb 'fenomenologicznej' metafizyki*, tłumaczony na język angielski). To podejście przeważa w I woluminie „Alethei”. Reprezentują je jeszcze J. Crosby artykułem *Idea wartości i reforma tradycyjnej metafizyki „bonum”* oraz S. Hamburger: *Miłość, piękno i jedność* (artykuł w języku niemieckim). Głównym jednak tekstem w bloku artykułów (255 stron na niespełna 490 obydwu tomów „Alethei”) jest rozprawa J. Seiferta *Istota i istnienie*. Artykuł ten jest najważniejszą pozycją pisma nie tylko dlatego, że jest wyraźnym i „mocnym” echem założeń programowych „Alethei” oraz że prezentuje pogląd na jedną z najistotniejszych spraw tomizmu egzystencjalnego, ale przede wszystkim ze względu na globalność podejścia do kwestii sygnalizowanej tytułem. Dla nas jest on ważny także ze względu na swoją dyskusyjność wobec koncepcji tomizmu egzystencjalnego, realizowanej w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Artykuł Seiferta drukowany jest w dwóch częściach w pierwszym i drugim tomie I woluminu „Alethei”. Znajdują się tam ponadto: M. Healy *Substancja a substancja duchowa — krytyka Davida Hume'a* (I 1) i tłumaczenie z języka niemieckiego na angielski artykułu W. Hoeresa *Krytyka transcendentalnej metafizyki poznania* (I 2) — obydwa łączą aspekt metafizyczny z epistemologicznym.

Dział dyskusji wypełnia (I 1) polemika D. Ferrariego z F. Wenischem na temat struktury czasu (przy czym tekst tego ostatniego *Skończoność przeszłości* nawiązuje formą do wzorów Platona — jest dialogiem) oraz (I 2) polemika M. Jordana i J. Seiferta dotycząca I części artykułu *Istota i istnienie*.

Dopełniają numer teksty poświęcone pamięci dwojga filozofów zmarłych w 1977 r.: Dietricha von Hildebranda — pióra J. Crosby'ego i J. Seiferta oraz Gerdy Walther — tekst napisany przez L. McAlister (I 1). Ostatnie strony obydwu tomów kończy prezentacja autorów mających udział pisarski w odnośnym numerze „Alethei”.

3. Jak zasygnalizowaliśmy wyżej, centralną pozycją I woluminu „Alethei” jest rozprawa Josefa Seiferta *Istota i istnienie* (s. 17 - 157 oraz 375 - 460). Nosi ona podtytuł: *Nowa podstawa metafizyki klasycznej w oparciu o „realizm fenomenologiczny” oraz analiza krytyczna tomizmu egzystencjalnego*. Podtytuł ten oznacza dwa zasadnicze plany dociekań Seiferta. Pierwszy — plan pogłębionych analiz egzystencjalnych, „przeniesionych” w pewnym sensie do metafizyki klasycznej z rozważań fenomenologicznych, oraz drugi — plan krytyki wybranych obszarów tomizmu egzystencjalnego, który w supozycji Seiferta uzyskuje reprezentatywną postać w poddanych pewnej interpretacji poglądach E. Gilsona.

Można powiedzieć, że celem analiz Seiferta jest przede wszystkim swoista „rehabilitacja” istoty w bycie. Według autora teza tomistów egzystencjalnych o prymacie istnienia nad istotą w strukturze bytu doprowadziła do zaniechania w tym kierunku filozoficznym badań esencjalnych i do ontologicznego i ontycznego zdewaloryzowania roli, funkcji i zawartości istoty w bycie. Nawiązując do wątku znajdującego się w swojej wcześniejszej pracy *Erkenntnis obiektiver Wahrheit* oraz korzystając z rezultatów dociekań takich filozofów, jak: Hering, von Hil-

debrand, Ingarden[9], E. Stein, Conrad-Martius i Zubiri, Seifert przeprowadza obszerne i wnikliwe analizy nad istotą bytu (w szczególności nad istotą bytu realnego). Najważniejszymi wynikami tych analiz są dwie tezy: o konieczności przyjęcia i zbadania „idealnego porządku istoty" dla wyjaśnienia bytu (realnego) i dla jego poznania oraz o prymacie istoty nad istnieniem, który ma miejsce w pewnym aspekcie także w bycie realnym.

Dokonująca się w artykule równolegle z rozważaniami systematycznymi krytyka tomizmu egzystencjalnego ma także charakter „fenomenologicznych doprecyzowań" w dziedzinie istoty bytu. „Tomizm egzystencjalny — pisze Seifert na s. 23 — wydaje się zgodnie nie doceniać decydującego znaczenia istoty wewnątrz bytu, jest to błąd, który ma zgubne konsekwencje filozoficzne". Toteż główne ustalenia tomistyczne, do których Seifert odnosi się w sposób krytyczny, mieszczą się w dziedzinie jakościowo-treściowych elementów konstytuujących zawartość i strukturę bytu. Największy ciężar krytyczny spoczywa tutaj na problemie stosunku istoty do istnienia w różnych rodzajach bytów, w szczególności w bycie przygodnym. Specjalnej penetracji i krytycznej ocenie podlega pogląd Gilsona na strukturę Bytu Absolutnego oraz miejsce istoty w tej strukturze. Krytyka Seiferta dotycząca teorii poznania istnienia, jaką przedstawiają tomiści egzystencjalni, ujawnia jego negatywne stanowisko w sprawie sądów egzystencjalnych. Kwestia ta zasługuje na osobne omówienie.

Po zasygnalizowaniu centralnych dla rozprawy Seiferta momentów przejdźmy do ich szczegółowej problematyzacji.

Rozważania esencjalne zajmują większość całego artykułu *Istota i istnienie*. Od razu należy zauważyć, iż podjęcie i rozwinięcie tej strony zagadnień znajdujących się w dziedzinie teorii bytu jest — abstrahując od trafności rzeczowej wyników badań — wartościowym punktem pracy Seiferta. Jego uwaga dotycząca zaniedbań w sferze analiz istotowych na terenie tomizmu w wersji egzystencjalnej (zob. s. 23) jest celna i słuszna. Aparat fenomenologiczny, którym posługuje się Seifert najbardziej sprawnie i po który programowo sięga, sprzyja rozważaniom nad istotą i okazuje się często narzędziem efektywnym.

Seifert odnosi się w swoim artykule do płaszczyzny esencjalnej w najszerszym tego słowa znaczeniu. Punktem wyjścia jest tutaj istota bytu realnego, jednakże całość analiz obejmuje także istoty idealne oraz istoty czysto intencjonalne (konstytuujące odpowiednie typy bytów). Sam termin „istota" brany jest według Seiferta w dwóch podstawowych znaczeniach. Na pierwsze składa się cała zawartość bytu wraz z cechami przypadłościowymi („complete whatness"), Hering nazywał ten typ istoty „das So", Edyta Stein — „das volle Was", zaś tomiści określają go jako „treść bytu". Drugie, ścisłe znaczenie istoty odnosi się do treści konstytutywnej dla danego bytu, treści decydującej o „sobości" („sameness") tego bytu. To znaczenie uważa Seifert za znaczenie operatywne filozoficznie; dookreśla je za pomocą szczegółowych aspektów, w których istota wzięta w ścisłym sensie występuje. Aspekty te to — znane skądinąd z analiz ontologicznych Husserla, Ingardena, Heringa, Stein czy Conrad-Martius — „jądro istoty" („Wesenkern"), formalna zasada organizacji i jedności istoty („the unity of essence"), aspekt odpowiedzialny za „co" bytu, nazywany przez Seiferta za Arystotelesem τι ειναι („what a being is") oraz aspekt odpowiedzialny za kwalitatywną stronę bytu, za „jak" bytu, oddany greckim terminem ποιον ειναι („how a being is").

[9] Seifert, powołując się na Ingardena, korzysta najczęściej z jego *Pytań esencjalnych* oraz *O dziele literackim*. Warto zauważyć, że w odniesieniu do tej ostatniej książki Seifert mówi, iż jest to „brillant analysis of the literary work of art" (*Istota i istnienie* s. 111).

Ustalenia te, odnoszące się do istoty w ogólności (s. 42 - 77), choć bazujące, jak się zastrzega Seifert, na analizie bytu realnego, mają charakter ontologiczny. W następnym etapie Seifert przechodzi do analizy istoty idealnej (*resp.* istoty bytów idealnych i sposobów bytowania idealnego); rozważania te mają już walor ściśle metafizyczny (w sensie Ingardena). Poważnym mankamentem pracy Seiferta jest brak wyraźnego rozgraniczenia metodologicznego tych dwóch pól: ontologicznego i metafizycznego. Pośród wielu dystynkcji znajdujących się w artykule nie ma tej tak podstawowej dla charakteru merytorycznego ustaleń. Stąd tezy na temat istot idealnych, ich stosunku i prymatu nad istotami realnymi, a w konsekwencji teza o prymacie esencji nad egzystencją bytu — wydają się mało uzasadnione metafizycznie i budzą podejrzenie o prostą aplikację ontologii w tym miejscu.

Seifert wyróżnia (s. 77 - 110) dwa zasadnicze rodzaje istot idealnych: „konieczne istoty" („notwendige Wesenheiten"), które — respektując tradycję platońską — nazywa *ειδη*, oraz „idee" w wąskim tego słowa znaczeniu, które są mniej autonomiczne metafizycznie od tych pierwszych, będąc swoistą konkretyzacją poszczególnych *ειδος*. „Istoty konieczne" dzielą się z kolei na te, które konstytuują przedmioty idealne (np. idealny trójkąt albo liczbę) i te, od których zależą idealne prawa (np. prawa relacji między trójkątem prostokątnym a promieniem opisanego na nim koła).

Na uwagę zasługuje tok uzasadniania, jakiego używa Seifert do uprawomocnienia ontycznego odrębności, a po drugie, pierwszeństwa porządku idealnego nad realnym. Czysta możliwość bytowa, stanowiąca według niego „najsłabszy sposób istnienia idealnego" (s. 109 - 110), różni się ontycznie od niemożliwości bytowej w tej samej proporcji, co od bytowania realnego. Zawartość istoty bytów możliwych — odkryta i zastana w swojej idealnej strukturze — poprzedza, wyznacza i warunkuje istotę, a w rezultacie i istnienie, bytów realnych. Tak Seifert interpretuje adagium scholastyczne: *Ab esse ad posse valet illatio.* Podstawą do uznania odrębności i samodzielności bytowej porządku *ειδη* (w odróżnieniu od „idei" wziętych wąsko, które według Seiferta zależą częściowo od intelektu docierającego do nich) jest fakt niezmienności bytów i struktur matematycznych, a także fakt kreacji twórczej, konstytuującej pewne twory idealne, zanim wcielone zostaną przez np. artystę w konkretne i realne dzieło sztuki (zob. s. 77 - 79). Porządek (byt, istota) idealny posiada w ujęciu Seiferta dwojaką supozycję: „w sobie" oraz „w kierunku" bytu realnego (s. 110). Mówiąc o tej pierwszej rozważa się i chwyta samą sferę idealną istot czystych („pure essences", „essences rest in themselves"), bez odnoszenia ich do jakichkolwiek istności zewnętrznych. Druga supozycja orientuje istoty idealne na jakąś konkretyzację, np. stają się one istotami rzeczy realnych. To skierowanie poza siebie („points beyond itself"), będące jakimś echem powoływania świata realnego według planu idei przez platońskiego demiurga, jest tym miejscem w koncepcji Seiferta, w którym stara się on uniknąć ontologizacji całego zagadnienia poprzez wyróżnienie walorów metafizycznych poszczególnych planów rzeczywistości i wyjaśnienie ontycznych związków między nimi.

Polemizując z Ingardenem i Heringiem[3], którzy głosili tezę o „samowyczerpywalności" czy „zamkniętości onotologicznej" *ειδη* („self — containedness", mówi o tej cesze autor *Istoty i istnienia*), Seifert twierdzi, iż „plan konieczności esencjalnych" („necessary essential plan") *ειδη* jest o n t y c z n i e o t w a r t y na realizację rze-

[3] *Istota i istnienie* s. 86 - 87 i 96 - 97.

czywistości realnej[4]. Wobec świata realnego porządek idealny jest obdarzony momentem „towards realization" („directedness towards real being"). Ten „moment dyspozycyjny", zorientowany w kierunku bycia realnego, przebiega według Seiferta tylko w jednym kierunku: od ειδη do sfery bytów realnych. Ta „dyfuzyjność" („diffusedness") idealności decyduje o charakterze świata realnego bytów przygodnych wyznaczając repertuar koniecznych uwarunkowań treściowych, a co za tym idzie — według Seiferta: egzystencjalnych — konkretów bytujących w tym świecie. Na tym polega zasadniczo teza o prymacie porządku esencjalnego nad egzystencjalnym w wykładni rzeczonego artykułu[5].

Nie wchodząc w polemikę z powyższym twierdzeniem Seiferta — która to polemika wydaje się narzucać ze strony tomizmu egzystencjalnego oraz budzić pewne nadzieje w aspekcie efektywności — chcemy zwrócić uwagę, iż wiele szczegółowych propozycji postawionych w planie esencjalnym artykułu przed filozofią klasyczną zasługuje na rozpatrzenie. Zwłaszcza warte zachodu wydaje się skoherowanie pewnych dystynkcji i sugestii Seiferta z koncepcją neotomizmu w wersji egzystencjalnej, który — szczególnie w pierwszych etapach „odkryć egzystencjalnych" (Gilson) — wyraźnie przesunął nastawienie zainteresowania i eksploracji filozoficznej w stronę obszaru momentów charakteryzujących byt w aspekcie istnienia, zaniedbując jednocześnie stronę esencjalną. Zwróćmy uwagę na takie sygnalizowane przez Seiferta kwestie, jak: istota a pojęcie (s. 113 - 114), sposoby bytowania w intelekcie (wyróżnia on pięć typów „a being in the mind" — s. 429 - 432), znaczenia „istotnej konieczności stanów rzeczy" (Seifert wymienia trzy główne — s. 58 - 61) czy rewizja Arystotelesa koncepcji istoty jako przedmiotu definicji (s. 53 - 58 i 112). Osobnym ważnym zagadnieniem jest dopuszczalność merytoryczna i metodologiczna w łonie tomizmu egzystencjalnego sfery bytów idealnych, tak jak proponuje to Seifert na bazie fenomenologii realistycznej. Rzecz wymaga odrębnych rozważań typu monograficznego i nie wydaje się być z góry przesądzona negatywnie, szczególnie jeśli weźmie się pod uwagę, iż w aktualnym stanie teorii bytu specyficzność ontyczna sfery bytów matematycznych (jest to koronny argument Seiferta!) jest pełniej wyjaśniana w ramach realizmu skrajnego aniżeli realizmu umiarkowanego.

Tyle o wymiarze rozważań istotowych artykułu *Istota i istnienie* Josefa Seiferta. Strona egzystencjalna tego tekstu wymaga szeregu krytycznych ustosunkowań się w duchu tomizmu egzystencjalnego.

---

[4] Jest to także pewna opozycja w stosunku do Platona, który w celu wyjaśnienia powiązania porządku idei z porządkiem rzeczywistości doksalnej musiał posłużyć się hipotezą demiurga.

[5] Por. VI i VII rozdz. artykułu *Istota i istnienie* (s. 394 - 432). Seifert kładąc zdecydowany nacisk na porządek istotowy w bycie absolutyzuje w pewnym sensie rolę esencji. Można wskazać na różne wymiary tej absolutyzacji. Jednym z nich jest aspekt transcendentaliów. Seifert próbuje (s. 38 - 41 i in.) interpretować istotę bytu jako nowe „transcendentale", zaś jej aspekt ujmować za pomocą transcendentaliów znanych z tradycji klasycznej (np. zasadę jedności esencjalnej jako *unum*, Wesenkern jako *aliquid*, zaś konieczny układ treściowy istoty jako *verum*). Miesza w ten sposób dość drastycznie porządek subontyczny z aspektem właściwości bytu jako bytu, zaniedbując przy tym czynnik egzystencjalny nieodzownie konstytuujący wymiar transcendentalności bytowej. Na niestosowność takiego podejścia zwraca także uwagę (choć z pozycji tomizmu prezentowanego przez Cornelio Fabro) polemizujący w tym właśnie woluminie „Alethei" (s. 466) z Seifertem Mark Jordan.

Innym wymiarem tej absolutyzacji jest przeakcentowanie roli porządku idealnego zarówno w aspekcie metafizycznym, jak i epistemologicznym. W tym drugim dochodzi do swoistej „agnostyzacji" sfery idealnej u Seiferta. Pisze on (s. 86): „our mind can never fully contain it [chodzi oczywiście o porządek idealny — W. Ch.] or penetrate into its ultimate mysterious metaphysical depths, heights and foundations".

Wiele ogólnych — często zaś ogólnikowych — twierdzeń Seiferta pozostaje w zgodzie z rozwiniętą w wieku XX przez Gilsona, Maritaina i ich kontynuatorów nauką Tomasza z Akwinu o istnieniu i jego roli w bycie. Do takich należą tezy o jedności ontycznej istoty i istnienia w bycie (Seifert mówi o nich: „intimate union", zob. s. 411 - 416), o podstawowym (tzw. „arch-datum") charakterze poznawczym istnienia realnego (s. 115). Ciekawe i — jak się zdaje — współgrające z ustaleniami M. A. Krąpca w jego *Metafizyce* (wyd. 2. Lublin 1978) są analizy Seiferta odnośnie do podwójnej roli istnienia: jako faktu oraz jako głębokiego czynnika wyjaśniającego byt (s. 115). Odpowiednio paralelnymi dystynkcjami u Seiferta są: istnienie jednostkowe — istnienie ogólne (s. 123 - 125) oraz poznanie konkretu istniejącego — rozumienie bytu (s. 129 nn.).

Jednakowoż globalna próba zarysowania w rozprawie *Istota i istnienie* koncepcji całościowej b y t u j a k o j e d n o ś c i dwu równosilnych elementów ontycznych łamie się wewnętrznie na skutek wyraźnej przewagi perspektywy esencjalnej w tych analizach, a co za tym idzie, swoistej esencjalizacji teorii istnienia i teorii bytu.

Seifert rozróżnia — paralelnie do porządku istoty — trzy typy istnienia (s. 115 nn.): istnienie realne, idealne oraz istnienie zależne od umysłu podmiotu poznającego („existence in the mind"). Bliższa analiza prowadzona w rozdz. V artykułu (s. 379 - 392) wykazuje, iż według Seiferta prymat istnienia nad istotą zachodzi tylko w porządku faktyczności. Cytujemy: „Priorytet istnienia oznacza ściśle, że to, czym rzecz dana jest, jest realne — ponieważ istnieje, a nie *vice versa*" (s. 387). Istnienie jest tym (*id*), „na mocy czego" byt realny i to wszystko, co jest „w nim" zawarte, jest realne (s. 379). Seifert rewidując gilsonowski tomizm podważa jedno z podstawowych ustaleń jego teorii egzystencji — tezę o zawieraniu się relacji: istnienie — istota w ogólniejszej relacji dynamicznej o charakterze ontycznym: akt — możność (s. 384- 385). Istnienie w swej „realnogennej" funkcji nie sytuuje się w płaszczyźnie akt — możność, mówi Seifert. „Istnienie" oraz „akt" są to pojęcia z dwu różnych porządków; istnienie znajduje się w porządku doskonałości decydując o różnicy pomiędzy planem możliwości a planem realności. Możliwość — przypomnijmy — jest według Seiferta „najsłabszym rodzajem istnienia idealnego". Stąd moment istnienia, wprowadzając już ustaloną w „planie idealnym" strukturę w sferę faktyczności, co do charakteru, sposobu i wartości zdeterminowany jest z góry przez porządek idealny. W tym sensie Seifert mówi o „prymacie istoty nad istnieniem" (s. 393 - 397).

Nie trzeba skrupulatnych analiz porównawczych, aby stwierdzić, iż koncepcja istnienia, jaką przedstawia Autor *Istoty i istnienia*, kłóci się dość radykalnie z tym nurtem tomizmu, który za Tomaszem traktuje istnienie (*esse*) jako „akt aktów". Egzystencja — wg Krąpca, współczesnego rzecznika tego nurtu — pełni rolę nie tylko punktu wyjścia dla poznania bytu (owego „arch-datum" Seiferta), ale stanowi akt wszelkiego bytowania w świecie rzeczywistym, a jako takie jest istnienie zawsze aktem bytu realnego, aktem w stosunku do istoty stojącej w możności [6]. W tym sensie, który jest głównym znaczeniem metafizykalnym, istnienie posiada „bezwzględny, to jest ontyczny i epistemiczny prymat" w strukturze bytu [7].

Seifert interpretując istnienie jako swoistą „wartość (doskonałość) dodatkową", która nadaje faktyczność strukturze możliwej, wyznaczonej przez konieczne lub określone stany rzeczy, popełnia błąd esencjalizacji, który w aspekcie metodolo-

---

6 M. A. K r ą p i e c. *Metafizyka*. Wyd. 2. Lublin 1978 s. 31 - 41 oraz 407 - 423. Także Z. J. Z d y b i c k a. *Partycypacja bytu*. Lublin 1972 s. 108 - 110.

7 K r ą p i e c, jw. s. 38.

gicznym postanawiamy tutaj nazwać błędem fenomenologizmu. Świadczy o tym zarówno koncepcja istnienia opierająca się na jakościowej, doskonałościowej deskrypcji *esse* (Seifert powie: istnienie jest „perfection of all perfections" — s. 437), jak i redukcja ontologiczna istnienia i jego roli ontycznej do porządku istot idealnych (Seifert powie: „existence is nothing without essence" — s. 394).

Kolejnym przejawem tego „nachylenia fenomenologicznego" rzeczonej teorii istnienia są eksplikacje Seiferta dotyczące poznania istnienia. Tezę sprzeczną tutaj w sposób jaskrawy z koncepcją prezentowaną w szkole lubelskiej przez Krąpca — a z większymi lub mniejszymi różnicami w całym neotomizmie egzystencjalnym — stanowi twierdzenie: istnienie jest predykatem. Seifert uzasadnia ten pogląd powołując się na wiele opisywanych z iście fenomenologiczną skrupulatnością „sytuacji egzystencjalnych", które wskazują, iż istnienie dodaje do istoty (możliwej) nowe znaczenie (s. 119 - 123). Znaczenie to stanowi pojęcie, które w zdaniu „to istnieje" („this exists") pełni funkcję orzecznika. Istnienie nie jest predykatem esencjalnym, tłumaczy Seifert (s. 117 - 118), ale jest predykatem realnym, egzystencjalnym. Nie wyjaśnia jednakowoż w sposób przekonywający różnicy pomiędzy predykatem (odpowiednio: znaczeniem, pojęciem) istotowym — w sensie „co" lub „jak" — a predykatem (znaczeniem, pojęciem) egzystencjalnym, ograniczając się jedynie do wskazania na *sui generis* charakter orzecznika walentnego egzystencjalnie [8].

U podstaw powyższej tezy epistemologicznej tkwią określone założenia o ogólniejszym walorze teoriopoznawczym. Przy pewnym wysiłku analitycznym można je wydobyć. Spróbujmy.

Pogląd Seiferta na poznanie odnosi nas do proweniencji fenomenologicznej jego filozofii poznania. Poznanie aktowe, które według tej koncepcji kwalifikuje się do miana istności walentnej epistemologicznie, jest poznaniem treściowo-strukturalnym. Percepcja zmysłowa lub intelektualna dostarcza danych treściowych lub jakości postaciowych posiadających swój sens przedmiotowy albo otrzymujących sens wykreowany. W związku z tym pozostaje założenie następne. Wszelkie poznanie jest poznaniem rodzaju kategorialnego (*resp.* treściowego, pojęciowego). Ujęcie jakości lub układu jakości w spoistą strukturę poznawczą sensu umożliwia artykulację podmiotowo-orzecznikową. Seifert na 225 stronach swego artykułu ani razu nie porusza sprawy sądu egzystencjalnego! Jego centralne założenie dotyczące poznania istnienia wyraża dobrze następujące zdanie: „Gdyby istnienie nie było w ogóle realnym predykatem, wydaje się, że nie mogłoby być także w ogóle poznane" (s. 129). Konceptualizacja istnienia stanowiąca tu warunek poznawalności istnienia realnego i bytu realnego zaprzecza możliwości zbudowania w ramach tak zarysowanej filozofii bytu teorii poznania docierającego do jądra realności tego bytu. Jądrem tym jest akt istnienia (*esse*); poznanie to — nazwane przez Krąpca „poznaniem transcendentalizującym" — posiada, jako swój akt specyficzny i prymarny, sąd egzystencjalny.

Teoria poznania istnienia, którą chcemy przeciwstawić teorii Seiferta, zubożającej, naszym zdaniem, poznanie metafizykalne idzie tropem Gilsona i Maritaina rozwijając pewne wątki ich dokonań. Punkt ciężkości tej teorii — opracowywanej i dyskutowanej w „szkole lubelskiej" — spoczywa na sądzie egzystencjalnym rozumianym jako akt prosty będący ekwiwalentem epistemicznym dwu elementów bytowych: treści oraz istnienia. W aspekcie podmiotu poznającego akt sądzenia egzystencjalnego wyraża się pierwotnie silną afirmacją istnienia (czegoś).

---

8 Seifert nazywa istnienie „the real predicate par excellence" (s. 120), mówi też „it is per eminentiam a real predicate (tamże).

W miarę precyzacji i krystalizacji „horyzontu" treściowego aktu sądzenia uzyskuje on coraz wyraźniejszą strukturę: „A jest (istnieje)". Istnienie jednak nie jest tutaj w formie predykatu, jak by sugerował to Seifert. Za element istnienia jest „odpowiedzialna" epistemicznie afirmacja konstytuująca przede wszystkim akt sądu egzystencjalnego. W niej i poprzez nią podmiot poznający nie tylko od-poznaje przedmiotowo rzeczywistość — jak każe Seiferta koncepcja aktu „Gegenstandserkenntnis" — ale także potwierdza jej realność i bierze zań odpowiedzialność. Ten czynnik afirmacji stoi u podstaw i jest uobecniany — często tylko *confuse, in exercito* — we wszelkim poznaniu o walorze realistycznym. W sądzie egzystencjalnym, mówi Krąpiec, „w sposób naczelny afirmujemy istnienie bytu" [9].

Podstawowy i — powtarzamy — prosty akt sądzenia egzystencjalnego realizuje się w dwóch rodzajach poznania. Jeden to poznanie istnienia konkretu zawartego w świecie zewnętrznym wobec podmiotu poznającego; drugi — to stwierdzenie egzystencji wewnętrznej, pierwotna introspekcja egzystencjalna [10]. Od tych podstawowych konstatacji istnienia bytu rozpoczyna się droga ludzkiego poznania i działania. „Realne istnienie bytu jest podstawą wszelkich dalszych operacji poznawczych i opartych na poznaniu działań ludzkich" [11]. Niedostrzeżenie przez Seiferta tej sfery pierwotności powoduje duży brak w jego koncepcji istoty i istnienia.

W bliskim związku z drugorzędnością i niedocenieniem pewnych ważnych funkcji istnienia w wizji Seiferta pozostają z a r z u t y, jakie stawia on w swym artykule tomizmowi egzystencjalnemu reprezentowanemu przez Etienne Gilsona. O ile bowiem zwrócenie uwagi na poważne niedostatki w dziedzinie teorii u Gilsona, a także na wewnętrzną aporię metodologiczną jego koncepcji „filozofii chrześcijańskiej" wydaje się uzasadnione i dyskutowalne, o tyle zarzuty odnośnie do struktury, funkcji i roli istnienia w bycie oraz stosunku istnienia do istoty postawione przez Seiferta opierają się bądź na nieporozumieniach, bądź wynikają z błędnych wręcz fragmentów teorii istnienia zawartej w rozprawie *Istota i istnienie*.

Zarzuty Seiferta wobec Gilsona kulminują się w sprawie s t r u k t u r y o n t y c z n e j B y t u A b s o l u t n e g o. Twierdzenie Gilsona na ten temat nazywa Seifert „najbardziej fundamentalnym błędem tomizmu egzystencjalnego" (s. 398).

Zaatakowana zostaje głównie teza, iż w Absolucie zachodzi jedyny w całym paśmie bytowym przypadek niezłożenia ontycznego z istoty i istnienia. Identyczność istoty i istnienia w Bycie, nazywanym w języku religii Bogiem, wykładana jest często formułą głoszącą, iż Absolut j e s t i s t n i e n i e m dzięki swej istocie (*resp.* jest istnieniem ze swej istoty). Sam Tomasz z Akwinu twierdzi w *Sumie teologicznej:* „[...] Bóg jest samym istnieniem (*esse*) dzięki swej istocie [...]" [12]. Tomasz zostałby zaatakowany przez Seiferta równie jak Gilson, który twierdzi to samo [13].

---

9 Jw. s. 8. Zob. także s. 3 - 41. Precyzyjnie dyskusję na temat stosunku między percepcją a sądzeniem (także egzystencjalnym) przedstawia Zdybicka (jw. s. 98 - 108).

10 Tej drugiej formie poznania egzystencjalnego poświęcona jest duża część dzieła M. A. Krąpca *Ja — człowiek. Zarys antropologii filozoficznej* (Wyd. 2. Lublin 1979). Seifert wielokrotnie dotyka w rzeczonym artykule sprawy poznania istnienia „ja", nieraz bardzo trafnie i wnikliwie (np. s. 132 n.). Subiektywizuje natomiast akt ujęcia istnienia zewnętrznego, czym pośrednio (ze względu na brak kategorii sądu egzystencjalnego w jego teorii) wyraża fakt niekonceptualności istnienia. Używa bowiem wtedy takich określeń, jak: „the tremendous event" (s. 120), „tremendous reality of the predicate of existence" (s. 121); na s. 123 zaś mówi wprost: „speaking of the «meaning of existence», we do not speak of the meaning of the word, but rather refer to a datum which transcends language".

11 K r ą p i e c. *Metafizyka* s. 38.

12 I 8, 1. Por. także K r ą p i e c. *Metafizyka* s. 514 - 526; t e n ż e. *Teoria analogii bytu*. Lublin 1959 s. 221 - 229; Z d y b i c k a, jw. s. 180 nn.

13 Por.: E. G i l s o n. *L'être el l'essence*. Paris 1948 (tłumaczona na język polski: *Byt i istota*. Warszawa 1963); t e n ż e. *Being and Some Philosophers*. Toronto 1952.

Seifert tezie tomizmu egzystencjalnego zarzuca wewnętrzną sprzeczność oraz dążenie do panteizującego fideizmu[14]. „*Esse* (istnienie) jako takie, albo byt, którego istota polega (tylko) na istnieniu — jest absolutnie niemożliwy" (s. 398). Byt nieskończony (absolutny), niezdeterminowany przez swą istotę byłby podobny strukturalnie do *απειρον* Anaksymandra, a wszakże „nic nie jest bardziej określone niż absolutnie nieskończony byt" (s. 405). Błąd tomizmu egzystencjalnego rodzi się według Seiferta u samych podstaw tej koncepcji. Wynika z dwuznaczności pojęcia „istoty", jakie funguje w języku teorii Gilsona. Jedno znaczenie, odnoszące się do bytów przygodnych, zasadza się na różnicy istoty — pojętej jako wszelki treściowy komponent bytu — i istnienia. Drugie, przyjęte w szkole tomistycznej za Awicenną, zakłada tożsamość istnienia i istoty w Bycie Absolutnym (zob. s. 41 rzeczonego artykułu). Ten rozziew znaczeniowy doprowadza według Seiferta do poważnych załamań systemu tomistycznego, nie zawsze uświadamianych przez samych tomistów. Ich teoria Absolutu wkracza na drogę wytyczoną przez Plotyna, zradykalizowaną przez Hegla[15].

Błędnej koncepcji Bytu Absolutnego, którego istotą jest istnienie, przeciwstawia Seifert koncepcję „bytu, który istnieje ze swej istoty" (s. 398). Bóg, jak każdy byt, posiada istotę i związane z istotą istnienie. Charaktery „absolutnej nieskończoności"[16], które przynależą Absolutowi, takie jak nieskończoność dobra, piękna, także nieskończoność istnienia, konstytuują Jego istotę. To istota Boża determinuje repertuar nieskończonych doskonałości, które przysługują Bogu. Jedną z tych doskonałości jest istnienie absolutne. Tyle propozycja Seiferta.

Rozsadnikiem nieporozumienia i źródłem tych „zasadniczych" i „mocnych" zarzutów stawianych Gilsonowi i tomizmowi egzystencjalnemu w teorii Boga (bytu absolutnego) jest brak w koncepcji Seiferta perspektywy aktu i możności (mówiliśmy już o tym). Drugim mankamentem nie pozwalającym zbudować — a nawet właściwie rozumieć — adekwatnej do myśli Tomasza teorii Absolutu jest nieuwzględnienie analogii metafizycznej bytu. Te dwie sprawy zresztą tworzą koherentną całość.

Istnieje „tylko byt jako byt, w którym jest realnie identyczna istota i istnienie, czyli byt, który jest absolutnym istnieniem, istnieniem ze swej istoty. Taki byt, w najściślejszym sensie pojęty jako byt, powszechnie nazywamy Bogiem" — pisze Krąpiec na s. 423 swojej *Metafizyki*. Tezę tę, a właściwie koncepcję zawartą w tych dwu zdaniach, należy w supozycji cytowanego autora ujmować w kontekście teorii aktu i możności. Jest faktem nie do odrzucenia — pod groźbą zrujnowania lub relatywizacji systemu — iż w aspekcie bytowości w każdym bycie napotkanym w naszym życiu poznawczym istnienie jest aktem konstytuującym realność istoty znajdującej się w tym aspekcie w możności. Stosunek aktu i możności jest w tym „zestawie ontycznym" proporcjonalny. Tak samo proporcjonalna jest relacja: istnienie — istota. Proporcja ta — dla każdego bytu inna — wyznacza pole analogii proporcjonalności właściwej (metafizycznej). Nie miejsce tutaj na rozwijanie teorii analogii trans-

14 Zob. omawiany artykuł s. 398 - 410.

15 Wzmiankowaną dwuznaczność nazywa Seifert „the dramatic shift in the meaning of 'essence'" (s. 41). Oto jakie niebezpieczeństwa dla teorii Boga rodzi ten błąd w punkcie wyjścia tomizmu: „Bóg byłby nicością i nie posiadałby absolutnie żadnego bytu, gdyby był On (tylko) «czystym istnieniem» w sensie braku jakiejkolwiek quidditatywnej zawartości oraz istoty" (s. 406).

16 Seifert przeprowadza (s. 400 - 405) skrupulatną analizę pojęć nieskończoności pozytywnej i negatywnej, ograniczenia (*Begrenzung*), od-graniczenia (*Abgrenzung*), nieskończoności skończonej (*finite infinity*) oraz absolutnej (*absolute infinity*). Celem tej analizy jest głównie uzasadnienie błędności tezy tomizmu egzystencjalnego (Gilsona). Sama analiza jest ciekawa, ale wydaje się nie na temat wobec tego, że Seifert nie uwzględnia w analizowanym problemie aktowo-możnościowego wymiaru istnienia i istoty w każdym bycie.

cendentalnej [17], należy jednak stwierdzić, iż płaszczyzna bytowa wyznaczona przez tę teorię jest uporządkowana ontycznie. Kierunek analogii metafizycznej opartej na wymiarze istoty i istnienia w bycie powołuje kierunek i hierarchię racji bytu. Szczytem owego „szeregu transcendentalnego", a zarazem — w aspekcie poznawczym — punktem dojścia swoistej „aproksymacji metafizykalnej" jest stwierdzenie identyczności istoty i istnienia w Bycie Absolutnym. „[...] Gdzie nie ma już złożenia z istoty i istnienia jako możności i aktu danego bytu, lecz jest tylko sam akt istnienia — «czyste» istnienie konstytuujące w sensie najwłaściwszym i najpełniejszym" [18] (choć trzeba zauważyć, iż szkoła lubelska nie jest jednolita, jeśli idzie o sprawę tej teorii. Inne niż Krąpiec stanowisko prezentuje np. we *Wprowadzeniu do metafizyki* z 1964 r. Antoni B. Stępień).

Teoria Bytu Absolutnego, stanowiąc punkt dojścia systemu metafizycznego, jest dobrym „papierkiem lakmusowym", sprawdzającym walor filozoficzny całego systemu. W przypadku koncepcji Josefa Seiferta zaprezentowanej w I woluminie nowego pisma „Aletheia" teoria Boga ujawniła w swoich fragmentach te właściwości metodologiczne, na które napotkaliśmy analizując inne zagadnienia poruszane przez autora. Priorytet perspektywy esencjalnej (treściowej) — owocny i twórczy w wielu szczegółowych wątkach teorii bytu — w jej punkcie dojścia zaowocował absolutyzacją istoty Boga, co w porządku poznawczym dało rodzaj błędu anzelmiańskiego. Doskonałościowa koncepcja istnienia okazała się w tezie o wynikowym charakterze istnienia absolutnego. Zaniechanie zastanych w tradycji tomistycznej rozwiązań (teoria aktu i możności, teoria analogii) spowodowało zubożenie oraz niewyraźność teorii transcendencji Boga. Brak koncepcji sądu egzystencjalnego rzutował na nieobecność u Seiferta twierdzeń na temat sposobu poznania Boga.

Otwartość na nowe metody i problemy oraz świeżość pewnych rozwiązań i propozycji w filozofowaniu Seiferta budzi nadzieję na przyszłość. Jednak braki i mankamenty tej filozofii wskazują na konieczność uzupełnienia jej przez szereg niedopatrzonych przez autora wymiarów, aspektów i perspektyw.

4. Artykuł J. Crosby'ego *The Idea of Value and the Reform of the Traditional Metaphysics of Bonum* (I 2) jest obszerną, bo liczącą ponad sto stron rozprawą, w której autor, posługując się fenomenologiczną metodą opisu i analizy, próbuje w twórczy sposób zinterpretować i uzupełnić tomistyczną teorię dotyczącą relacji bytu do dobra. Praca składa się z następujących części: 1. tomistyczna nauka o dobru i o relacji dobra do bytu, 2. fenomenologia doniosłości (*importance*), 3. idea wartości i jej metafizyczne reperkusje, 4. jedność wartości z bytem, który ją posiada.

Crosby próbuje zająć stanowisko w stosunku do dwóch przeciwstawnych prądów w filozofii wartości, mianowicie wobec neokantowskich i fenomenologicznych form filozofii wartości (Kant, Rickert, Hartmann, Scheler), w których — jego zdaniem — w nieodpowiedzialny sposób oddzielano dobro (wartość) od bytu, i wobec tomistycznej nauki o dobru, gdzie (jak w trakcie badań usiłuje Crosby okazać) tylko do pewnego stopnia dobro zakorzenione jest w bycie. Pracę swoją opiera przede wszystkim na rozróżnieniach, jakie w ramach filozofii wartości podał D. von Hildebrand.

Tok myśli Crosby'ego jest następujący: jeżeli wartość ma być ujęta jako obiektywna doniosłość pewnych bytów, to nie może ona być w żaden sposób od tych

17 Teoria ta — w wersji tu prezentowanej — została zbudowana przez Krąpca (*Teoria analogii bytu*, zob. zwłaszcza s. 484 - 496 i 501 - 506) i jest ciągle doskonalona w „szkole lubelskiej".

18 Krąpiec. Metafizyka s. 413.

bytów odrywana. Wartość jako własność realnie istniejących bytów musi być sama realna. Z drugiej zaś strony jest taką własnością bytów, która z powodu swej nieporównywalności z innymi własnościami nie może być do tych własności zredukowana. Wartość, którą określamy jako godność osoby, jest całkowicie ugruntowana w bycie tej osoby, w jej zdolnościach poznawczych, wolności itd. Wartość sprawiedliwości czy miłości jest całkowicie zakorzeniona w bycie i istocie określonych aktów i zachowań osoby. W wypadku istnienia tego rodzaju bytów istnieją również wartości w nich ugruntowane, chociaż w każdym poszczególnym wypadku istnieją w różny sposób.

Po zreferowaniu tez Tomasza odnoszących się do relacji pomiędzy bytem a dobrem Crosby poświęca główną część swojego artykułu na odróżnienie trzech podstawowych sposobów istnienia, w których może istnieć to, co doniosłe (*importance*). Pokazuje w szczegółowych analizach, iż da się na różnego typu obiektach odnaleźć coś takiego, jak moment doniosłości, moment nie dający się zredukować do innych własności tych obiektów. Nie wypływa on z naszego odnoszenia się do tych obiektów, subiektywnego nimi zainteresowania, jest też różny od siły, jaką te obiekty mogą ewentualnie posiadać w motywowaniu naszego zainteresowania nimi. Doniosłość jest raczej tym momentem odnajdywalnym na poszczególnych bytach, na mocy którego byty są otwarte dla naszego zainteresowania nimi, dzięki któremu mogą nas motywować w naszym zainteresowaniu się nimi, ugruntowywać to zainteresowanie (s. 267). Moment doniosłości występujący jako własność pewnych bytów wydobywa je jakby z ich pierwotnej neutralności (s. 256). Jeżeli rozróżnimy pomiędzy tym, w czym jesteśmy zainteresowani a tym, na mocy czego jesteśmy zainteresowani, to widać, że np. woda jest tym, w czym jest zainteresowany spragniony człowiek, natomiast doniosłość jest tym, na mocy czego ów spragniony jest w niej zainteresowany (s. 253). Trzeba też, zdaniem Crosby'ego, odróżnić doniosłość pozytywną od negatywnej. Oba te rodzaje doniosłości są nieredukowalnymi datami, które są poznawane przez nie same (a nie np. przez poznanie innych własości bytów, które tę doniosłość posiadają) (s. 263).

Po tych ustaleniach Crosby przechodzi do odróżnienia trzech podstawowych rodzajów doniosłości, a mianowicie: 1. doniosłości subiektywnej satysfakcji lub dyssatysfakcji, 2. doniosłości wartościowej (wartości) oraz 3. doniosłości rzeczy, które są obiektywnie dobre lub złe dla osoby. Najważniejszy jest oczywiście drugi rodzaj doniosłości, mianowicie doniosłość wartościowa (wartości), która jako obiektywny, odnajdywalny w pewnych rzeczach moment (własność) różni się zasadniczo od subiektywnej satysfakcji lub dyssatysfakcji, jakiej ewentualnie możemy doznawać w obcowaniu z tymi rzeczami. Tak pojęta wartość musi być: 1. nieredukowalna do bytu branego pod uwagę jako obiekt czyjegoś zainteresowania, 2. nieredukowalna do zdolności pewnych bytów do angażowania naszego zainteresowania, 3. nieredukowalna do tych własności, które ją „fundują" i 4. nieredukowalna do pełnej aktualności realnej egzystencji danego bytu (s. 279). Z faktu, że byt posiadający wartość domaga się również naszej pozytywnej odpowiedzi na tę wartość, domaga się jej afirmacji, wynika, iż najgłębszą, esencjalną definicją wartości powinno być „jest to doniosłość bytu, która go czyni wartym odpowiedzi z naszej strony" (s. 287). Nie znaczy to, że wartość jest identyczna z tym, iż domaga się ona naszej pozytywnej odpowiedzi. Jest raczej tak, że powinność naszej odpowiedzi wypływa z wartości, tak jak siła motywująca nasze zainteresowanie danym bytem wypływa z jego doniosłości.

Trzecim rodzajem doniosłości jest doniosłość obiektywnego dobra (lub zła) dla osoby. Tutaj doniosłość jako obiektywne dobro dla osoby jest wyborem wartości

dokonywanym przez osobę, które realizowane przez nią przynoszą jej tzw. fundamentalne dobro.

Mając tak odróżnione trzy rodzaje doniosłości przechodzi Crosby do bardziej ogólnego zarysowania roli, jaką to, co wartościowe pełni w bycie. Za J. Seifertem podaje trzy podstawowe rodzaje czy sposoby bytowania: byt inteligibilny, byt realny i byt wartościowy. Wartość (w drugim, zreferowanym powyżej sensie) nie sprowadza się do bycia niesprzecznym czy też do bycia realnym. Bycie wartościowym jest bowiem pierwotnym wymiarem bytu. Wartość nie jest w jakikolwiek sposób identyczna z innymi własnościami bytu. Wartość wyrasta z bytów, jest w nich ugrutowana, ale jednocześnie wydobywa je z neutralności. Wartość głębokiego szczęścia nie jest po prostu samym tym szczęściem, wartość osoby nie jest nią samą czy też wartość poznania nie jest samym tym poznaniem, lecz reprezentuje metafizyczną daną *sui generis*. Jest ona z jednej strony prawdziwie bytową własnością, z drugiej jednak nie da się do żadnej z tych własności sprowadzić. Błędem tomistycznej teorii dobra, streszczającej się w twierdzeniu, iż *ens et bonum convertuntur*, jest wg Crosby'ego identyfikowanie wartości z relacją bytów do pożądania. Doniosłość wartościowa pozostaje w bardziej intymnym i w bardziej metafizycznym związku z bytami, które ją posiadają, niż jest to implikowane przez tomistyczne pojęcie dobra. Wartość przysługuje bytom niezależnie od wszelkiej możliwej relacji do szczęścia czy też pożądania osoby, niezależnie też od jakiejkolwiek relacji powstającej w dążności (np. bytów nieświadomych) do pełnej swojej aktualizacji. Tomistyczna nauka o popędowej czy dążeniowej strukturze każdego bytu, który zmierza do tego, aby ze względu na swoją pełną aktualizację wypełnić tę strukturę, nie zakorzenia dostatecznie wartości w bycie, gdyż wartość w rezultacie staje się cechą relacjonalną. Crosby ostatecznie stwierdza, że jego tezy nie są antytomistyczne, ponieważ utrzymuje wraz z tomizmem, iż istnieje dobro i że byty są dobre, lecz jego zdaniem to twierdzenie może być odpowiednio wyjaśnione nie na bazie tradycyjnej idei *bonum*, a dopiero na bazie autentycznej idei wartości (s. 316).

Co można powiedzieć o tej próbie oparcia tomistycznej teorii *bonum* na autentycznej idei wartości? Niewątpliwą zasługą Crosby'ego jest to, że nie popadając w skrajność emotywizmu bądź idealizmu w przedstawieniu sposobu istnienia wartości próbował znaleźć drogę pośrednią. Zachowując niezależność wartości od takiego czy innego ustosunkowania się podmiotu do rzeczy usiłował okazać, że ta niezależność nie musi implikować przyjęcia idealnego sposobu ich istnienia — niezrelatywizowana wartość może znaleźć zakorzenienie w bycie. W tekście jego rozprawy znajduje się wiele ciekawych i wnikliwych argumentacji, szczególnie jeśli chodzi o nieutożsamianie wartości z subiektywną satysfakcją czy dyssatysfakcją, oddzieleniem wartości pozytywnych od negatywnych czy odróżnieniem tego, co wartościowe od siły motywującej do zajęcia wobec danego bytu pozytywnej lub negatywnej postawy. Metoda fenomenologiczno-językowej analizy jest bez wątpienia mocną stroną autora omawianego artykułu. Godna jest też uznania sama próba pokazania, jak ma się tomistyczna teoria *bonum* do tego, co najogólniej można by określić jako fenomenologiczne osiągnięcia na terenie filozofii wartości.

Te wszystkie zalety pracy nie mogą jednak przesłonić zasadniczego zarzutu, który można Crosby'emu postawić — zarzutu pomieszania czy też niezbyt wyraźnego oddzielenia tego, co transcendentalne, i tego, co kategorialne. Wydaje się, że istnieje na terenie tomizmu potrzeba zbadania i określenia, jaki zachodzi stosunek pomiędzy tzw. pojęciami transcendentalnymi (dobra, piękna) a wartościami kategorialnymi. Jednak tego rodzaju badanie nie może przebiegać tak, jak ma to miejsce u Cros-

by'ego. Czym innym bowiem jest twierdzenie, że *ens et bonum convertuntur* w sensię transcendentalnym, a czym innym jest określenie, jak dobro (wartości) realizuje się w bytach. Crosby — co było widoczne w powyższym przedstawieniu jego myśli — myli byt ujęty transcendentalnie z kategorialnym odniesieniem woli ludzkiej do poszczególnych bytów. Można powiedzieć, odpierając tym samym główny zarzut Crosby'ego, że w tomizmie dobro jest jeszcze bardziej intymną i jeszcze bardziej ontyczną cechą (właściwością) bytu, niż to jest postulowane przez niego w takim określeniu wartości, w którym przestaje ona być odniesiona do pożądania, a staje się niesprowadzalną do innych cechą bytu. Otóż, byt i dobro, biorąc formalnie, są tą samą bytowością, o ile jest ona transcendentalnie przyporządkowana do pożądania Absolutu.

Konkludując trzeba stwierdzić, że chociaż aparat fenomenologiczny Crosby'ego jest niewątpliwie sprawny w ramach tego, co możliwe jest do zbadania za jego pomocą, to nie wystarcza, gdy próbuje go zastosować do dziedziny z istoty mu niedostępnej.

Critique of the Transcendental Metaphysics of Knownig. Phenomenology and Neo-Scholastic Transcendental Philosophy — to tytuł artykułu W. Hoeresa (profesora w Wyższej Szkole Pedagogicznej we Fryburgu niemieckim), będący tłumaczeniem niemieckiego pierwodruku „Phänomenologie und neuscholastische Transzendentalphilosophie"[19]. Można sądzić, że praca Hoeresa została przetłumaczona i przedrukowana w „Alethei" ze względu na to, iż doskonale realizuje założenia programowe redaktorów tego pisma. Hoeres bowiem, używając terminologii fenomenologicznej, krytykuje neoscholastyczną filozofię transcendentalną za jej pokantowski subiektywizm w uprawomocnianiu poznania, broni zaś klasycznego ujęcia istoty poznania jako czynności znajdującej swoje ugruntowanie głównie w przedmiocie.

Przedmiotem dyskusji, którą Hoeres przeprowadza z reprezentantami neoscholastycznej filozofii transcendentalnej (J. Marechal, K. Rahner, W. Brugger, E. Coreth, J. B. Lotz, O. Muck), jest problem, czy dla wyjaśnienia naszego poznania (jego uprawomocnienia) potrzebna jest tzw. transcendentalna dedukcja, szerzej: odwołanie się do struktur znajdujących się w podmiocie poznającym, czy też wystarcza oczywistość przedmiotowa. Innymi słowy, czy transcendentalizm neoscholastyczny da się pogodzić z realizmem. Hoeres tak formułuje główną tezę swojego artykułu: „Gdy akt wglądu (*Einsicht*) napotyka na konieczność pewnego stanu rzeczy i ją odkrywa, wtedy nie tylko zbędne, lecz także bezsensowne jest szukanie leżącej w podmiocie transcendentalnej, uprawomocniającej podstawy dla aktu afirmacji [tego stanu rzeczy — dop. S. J.]" (s. 360). Hoeres stoi na stanowisku, że zasadniczym błędem prawie wszystkich teorii poznania (szczególnie zaś tych transcendentalistycznych) jest takie ujęcie poznania, w którym władze poznawcze są jakby skrzynkami, do których wprowadzają się rzeczy i których obrazy potem oglądamy. A przecież, zauważa autor artykułu, nie posiadamy w całym znanym świecie ani jednego modelu, który moglibyśmy wziąć pod uwagę, aby wyjaśnić, jak poznanie jest możliwe. Podstawą niemożliwości opisu dziania się aktów poznawczych jest ich niematerialność. Ta niematerialność uniemożliwia nie tylko bezpośrednie zbadanie poznania w „jak" jego przebiegu, lecz również uniemożliwia wyjaśnienie tego poznania według znanych nam modeli świata widzialnego. Zdaniem Hoeresa Husserl, który tak trafnie wskazał na to, że nie oglądamy obrazów rzeczy, lecz je same, oraz

19 „Wissenschaft und Weisheit" 38: 1975 z. 2 - 3 s. 127 - 140. Inne publikacje Hoeresa to: *Sein und Reflexion*. Würzburg 1956; *Der Wille als reine Vollkommenheit nach Duns Scotus*. München 1962; *Kritik der transzendentalphilosophischen Erkenntnistheorie*. Stuttgart 1969.

na jedyny, niepowtarzalny gdzie indziej stosunek, jaki zachodzi pomiędzy świadomością a jej przedmiotem, popełnił jednak zasadniczą pomyłkę w ujęciu istoty refleksji. Wgląd (*Einsicht*) jako akt poznawczy, na którym opiera się wszelkie poznanie pojęciowe i wszelki dyskurs, zmierza całkowicie do przedmiotu po to, aby go prezentować. Zatapia się całkowicie w żywej teraźniejszości przedmiotu, który prezentuje. Stąd — fenomenologicznie patrząc — nie jest on niczym innym niż samą obecnością przedmiotu. Z tego oczywiście nie wynika, że nie jest możliwe uzyskanie fenomenologicznej naoczności aktu poznawczego, lecz tylko, iż ta naoczność musi się dopasować do swego przedmiotu, aby go „adekwatnie" doświadczyć. Refleksja skierowana na akt poznania jest możliwa tylko jako jego współspełnianie (*Mitvollzug*). Nie jest zaś możliwa w postawie obojętnego obserwatora. W tym miejscu Husserl popełnił błąd. Refleksja bowiem miała u niego ujmować czynności świadomości nie współspełniając ich, lecz tylko się im przyglądając.

Neoscholastyczna filozofia transcendentalna — jak twierdzi Hoeres — nie zaprzecza temu, że poznanie w swych fundamentach jest wglądem (intuicją), przyjęciem i odkryciem przedmiotu, lecz utrzymuje dodatkowo, iż ten rodzaj poznania potrzebuje jeszcze transcendentalnego uprawomocnienia. Na potrzebę takiego uprawomocnienia wskazują transcendentaliści neoscholastyczni najczęściej w odniesieniu do poznania koniecznych stanów rzeczy, stwierdzanego w sądach. Stwierdzenie tej konieczności nie byłoby bowiem możliwe do wyjaśnienia bez odwołania się do uprzedniej, *implicite* zawartej w każdym sądzie świadomości bytu. Autor artykułu określa tę teorię jako „mistyfikację łączników". Dla Marechala i jego szkoły „jest", które łączy S i P, nie wyraża tylko zachodzenia pewnego stanu rzeczy, lecz wskazuje jednocześnie na „totalną jedność bytu", która w każdym sądzie jest współdomniemana. Gdyby tak nie było, nie dałby się wyjaśnić aboslutny charakter, który przysługuje każdemu sądowi. Hoeres wskazuje na to, że trudności tego stanowiska wcale nie będą mniejsze, gdy — jak to robią jego zwolennicy — powie się, że chodzi tu o uprzednią obecność bytu (*Sein*) pojętego jako *esse commune. Esse commune* jako byt stworzony wcale bowiem nie jest konieczny. Sugerowanie zaś (jak to czyni Siewerth), iż byt jako *esse commune* mógłby być ujmowany jako podobieństwo Boga, jeszcze bardziej komplikuje sprawę, gdyż wtedy uprzednie uchwycenie bytu w sądzie, które ten sąd konstytuuje, musiałoby najpierw kierować się na byt jako *esse commune*, następnie zaś pojmować ten byt jako podobieństwo Boga — a to wszystko w formie współświadomości (*Mitbewusstsein*) zawartej w każdym sądzie.

Dalej Hoeres zauważa, że transcendentalne wyprowadzenie (dedukcja) konieczności stanu rzeczy stwierdzanego w sądzie z zawartej w nim współświadomości bytu przeocza fakt, iż ta konieczność w każdym poszczególnym wypadku jest innego rodzaju. Podstawa tego, że człowiek jest śmiertelny, jest inna niż podstawa tego, że całość jest czymś więcej niż tylko sumą swoich części, że suma kątów trójkąta euklidesowego jest równa dwóm kątom prostym. Stąd zaś wynika, że nie da się wyprowadzić tych poszczególnych rodzajów konieczności z zawsze tej samej ontologicznej i metafizycznej konieczności bytu.

Przeciw temu, że dla wyjaśnienia pochodzenia konieczności sądu wystarczy samo dostrzeżenie tej konieczności w stanie rzeczy, podniesiono ze strony neoscholastycznej filozofii transcendentalnej zarzut, iż potrzeba transcendentalnego uprawomocnienia jest równoznaczna z potrzebą wyjaśnienia nie tylko samego faktu (fenomenu) recepcji, lecz także z potrzebą sięgnięcia głębiej, poza ten fenomen, tzn. wyjaśnienia warunków możliwości tego fenomeu, warunków możliwości świadomej, a nie tylko fizycznej recepcji. Opis poznania jako przyjęcia do wiadomości konieczności

pewnego stanu rzeczy znajduje się na zupełnie innej płaszczyźnie niż pytanie o ontologiczno-transcendentalne warunki możliwości tego przyjęcia. Hoeres odpowiada na ten zarzut, że jeżeli zauważy się, iż konieczność każdorazowo różnego stanu rzeczy jest wyłącznie wyznaczona poprzez wyposażenie S i P i ich wzajemny stosunek, to wtedy staje się zupełnie bezsensowne szukanie konstytutywnej podstawy tej konieczności w podmiocie. Postępując bowiem w ten sposób dokonuje się jakby podwójnego wyjaśnienia. Raz konieczność stanu rzeczy jest wyjaśniana „od przodu", od przedmiotu, drugi raz „od tyłu", ze strony podmiotu i jego transcendentalnych mechanizmów. Takie zaś postępowanie albo wykracza przeciw zasadzie *entia non multiplicanda praeter necessitatem,* albo stwierdziwszy, że naoczna zrozumiałość konieczności pewnego stanu rzeczy nie wystarcza, aby ją uznać, idzie się w kierunku — jak pisze autor artykułu — niebezpiecznej relatywizacji absolutnie z siebie obowiązującej konieczności przedmiotowej. Albo konieczność pewnego stanu rzeczy wystarcza, aby go afirmować jako właśnie konieczny, albo nie wystarcza. Pomiędzy tymi możliwościami nie ma nic pośredniego (s. 364).

Czy można coś dodać do tej dyskusji Hoeresa z transcendentalnymi neoscholastykami? Wydaje się, że chociażby na taki oto aspekt tej dyskusji trzeba zwrócić uwagę. Argumentacja Hoeresa jest o tyle słuszna, o ile dotyczy tych pojęć transcendentalnej konstytucji i transcendentalnego uprawomocnienia, które mają miejsce w neoscholastycznej filozofii transcendentalnej. Czy jednak każde transcendentalno-konstytutywne uprawomocnienie musi być koniecznie wysuwaniem mało uzasadnionych w jakimkolwiek rodzaju naoczności hipotez, np. hipotez o uprzedniej obecności świadomości bytu w każdym sądzie? Hoeres wykazał tylko, że tego rodzaju hipotezy, wyjaśniając niewiele, prowadzą do niepotrzebnego zawikłania w wyjaśnianiu. Nie wykazał natomiast, że wszelkie możliwe uprawomocnienie konstytutywne jest bezsensowne. Badanie konstytutywne może być bowiem pojęte nie jako poszukiwanie hipotetycznych warunków możliwości, lecz jako posuwanie się w głąb tego, co na powierzchni, jako uzyskiwanie wglądów, że to, co powierzchniowo jawi się jako konieczność pewnego stanu rzeczy, jest rezultatem działania niższych warstw świadomości. Nie relatywizuje się wtedy tego, co dane powierzchniowo jako konieczność pewnego stanu rzeczy o tyle, o ile stwierdza się, że na takim to a takim poziomie konstytutywnym konieczność ta nie potrzebuje dalszego uprawomocnienia. Relatywizuje się zaś o tyle, iż wskazuje się na nieostateczność tego poziomu. Nie jest to, jak się wydaje, niepotrzebne mnożenie bytów w wyjaśnianiu, gdyż czym innym jest wskazanie, iż sąd stwierdzający konieczność czerpie swoje jedyne usprawiedliwienie ze stanu rzeczy, do którego się odnosi, a czym innym jest badanie zmierzające do odkrycia, jak dochodzi do tego, że istnieje taki typ świadomości jak świadomość ujmująca konieczne stany rzeczy. Trzeba również zaznaczyć, że autor artykułu wydaje się nie mieć racji zarzucając Husserlowi złą koncepcję refleksji. Jest prawdą, że Husserl mówił o fenomenologu jako o niezaangażowanym widzu, ale również prawdą jest, że wiele miejsca poświęcił na pokazanie, iż w możliwościach fenomenologicznej refleksji leży ciągle obecna możliwość „wżywania się" w każdy z rozgrywających się w świadomości aktów.

Artykuł M. Healy'a *Substance and Spiritual Substance — A Criticism of David Hume* może posłużyć jako wyrazista ilustracja tezy, że stosunkowo łatwo jest krytykować klasyków, szczególnie tych bardziej odległych w czasie historycznym. Dwuznaczność tytułu artykułu — być może zamierzona — oddaje zasadniczą jego strukturę. Autor przedstawia w nim krytykę pojęcia substancji przeprowadzoną przez Hume'a w *Traktacie o naturze ludzkiej,* następnie zaś sam poddaje tę kry-

tykę analitycznemu osądowi. Healy najpierw referuje zasadnicze własności, jakie przysługują substancji, zgodnie z tekstami arystotelesowskich *Kategorii* i *Metafizyki*, przeciwstawiając własnościom substancji materialnej własności substancji duchowej. Następnie przedstawia Hume'a krytykę pojęcia substancji, aby wreszcie samemu ocenić jego krytykę w trzech aspektach: 1. wewnętrznych sprzeczności, w które jest uwikłana, 2. pozornego zakotwiczenia tej krytyki w doświadczeniu oraz 3. logicznych i epistemologicznych trudności, w jakie Hume popada w swojej krytyce. Chce dyskutować — jak sam oświadcza we wstępie — naturę substancji, specjalnie zaś substancjalnej bazy umysłu, tj. kwestię istnienia substancji duchowej w człowieku, i bronić tej doktryny przeciwko sceptycyzmowi Hume'a.

Healy wymienia za Arystotelesem następujące cechy substancji: 1. substancja jest tym, co istnieje w sobie i dla siebie w przeciwieństwie do tego, co istnieje tylko w czymś drugim, 2. substancja jest podłożem wszelkich zmian, 3. substancja jest tym, co zdolne jest przyjąć do siebie cechy opozycyjne, np. intelekt — bystry lub tępy, 4. substancja jest tym, co ma tylko kontradyktoryjną opozycję — nie istnieje żadna antysubstancja, 5. substancja jest w najbardziej prawdziwy sposób indywidualnym czymś, podstawą, jednością, która umożliwia istnienie przypadłości, 6. substancja jest tym, co nie pozwala, aby było stopniowane, 7. substancja jest tym czymś, o czym można powiedzieć, że jest „rzeczywiście realne".

Mając tak wyróżnione własności substancji Healy przechodzi do argumentacji na rzecz istnienia duchowej substancji jako nosiciela i spełniacza psychicznych aktów. Najpierw zwraca uwagę na te cechy materialnego bytu, których absolutnie nie można odnaleźć w bytowościach psychicznych, mianowicie na: przestrzenną rozciągłość bytu materialnego, jego złożenie z części w ten sposób, że nie może on się stać nigdy prawdziwie prosty, posiadanie przez materialny byt takich własności jak kolor, waga, prędkość itp., które również nie mogą przynależeć do bytu psychicznego. Badając zaś same psychiczne bytowości trzeba, zdaniem Healy'a, stwierdzić, że są one doświadczane w spełnianiu aktów, natomiast nie ma sensu mówienia o doświadczeniu materialnej substancji w aktach świadomościowego jej spełniania. Po drugie, takie psychiczne bytowości jak chcenie, czucie, odrzucanie itd. zakładają prosty podmiot, świadomościowe „ja" leżące u ich podstaw. Po trzecie, można wskazać na całą grupę własności, które mogą być zawsze odnalezione w związku z psychicznymi bytowościami, ale żadna z nich nie może istnieć w związku z materialnym bytem; są to np. intensywność czy intensjonalność, a bardziej partykularnie radość, rozpacz, miłość itd.

Z tych ustaleń Healy wyciąga wniosek, że psychiczne bytowości nie mogą same z siebie bytować, są one raczej determinacjami czegoś różnego od nich, bytu, który jest ich nosicielem i który poprzez ich spełnianie pośrednio się ujawnia. Takie stwierdzenie prowadzi do pytania o naturę bytu, który jest podmiotem tak określonych bytowości psychicznych. Można, zdaniem Healy'a, twierdzić, że żadna własność substancji nie może być bardziej realna niż sama substancja, w której ta własność się zawiera. Jeżeli zaś psychiczne bytowości są bardziej realne od bytów materialnych, chociażby ze względu na ich prostotę, to z tego można wnioskować, iż żadna z psychicznych bytowości nie może zawierać się w materialnej substancji jako w swoim podłożu. Do tego samego wniosku można dojść od strony świadomości. Psychiczne bytowości zakładają bowiem prosty podmiot jako swojego nosiciela, podmiot posiadający zasadniczo inne własności niż materialna substancja. Prosty podmiot jako nosiciel psychicznych bytowości nie jest w ten sposób tylko wywnioskowany jako ich konieczna baza, ale jest także dany w każdorazowym doświadczeniu spełnienia aktów świadomościowych.

Healy podaje także inne argumenty na rzecz istnienia substancji duchowej. To, że substancja jest czymś wsobnym, jest lepiej zrealizowane w duchowej substancji niż w materialnej. Istnieje bardziej intymna relacja pomiędzy podmiotem aktów świadomości a tymi aktami niż pomiędzy materialną substancją a jej przypadłościami. Substancja materialna jest bardziej zmienna niż duchowa, gdyż substancja duchowa nie może składać się z części, które przychodzą i odchodzą, a substancja pozostaje tą samą bytowością. Substancja duchowa może przyjąć do siebie bardziej opozycyjne własności niż substancja materialna, może np. przyjąć dobro lub zło. Platon upatruje w tej zdolności substancji duchowej, nie prowadzącej do jej rozpadu, dowód jej nieśmiertelności.

Następnie Healy referuje krytykę Hume'a pojęcia substancji, którą przeprowadził on w *Traktacie o naturze ludzkiej*. To, że myślimy o substancji jako o czymś prostym i identycznym ze sobą, jest rezultatem asocjacji. Idea substancji nie jest niczym innym niż zbiorem idei prostych, które są łączone przez wyobraźnię za pomocą praw asocjacji. Oczywiście pierwszym krokiem Hume'a było wykazanie, że wszystkie nasze idee bądź pochodzą z wrażeń i wtedy są tzw. ideami prostymi, bądź pochodzą z refleksji i wtedy są ideami złożonymi z idei prostych. Substancja nie jest nam dana we wrażeniach, a więc idea substancji nie może być ideą prostą. Wyobraźnia jest źródłem idei substancji, gdyż podstawową tendencją ludzkiego umysłu jest dążność do przekształcania relacji i podobieństw w jedności, czyli, w przypadku idei substancji, do łączenia podobieństw i relacji pomiędzy pewnymi wrażeniami w jedność pojęcia substancji. Ostatecznie zaś ta tendencja ludzkiego umysłu jest motywowana wg Hume'a przez satysfakcję, jaką odczuwa umysł z wytworzenia pewnej „doskonałości". Gdyby nawet impresja mogła prezentować substancję, to musiałaby to robić przez podobieństwo, a przecież jest niemożliwe, aby impresja była podobna do substancji, nie posiada ona bowiem żadnej z własności, jakie przypisujemy substancji. Wreszcie Hume twierdzi, że wszystkie jakości dane w percepcji przynależą do niej, a w tym również najbardziej z nich oczywista — rozciągłość. Stąd zaś można wg Hume'a wnioskować, że percepcja składa się z części, a jeżeli tak, to jak niecielesny, prosty i niepodzielny podmiot może współistnieć z rozciągłą, składającą się z części percepcją?

Pierwszym aspektem, w jakim Healy ocenia krytykę Hume'a, są wewnętrzne sprzeczności, w jakie Hume popada. Które z impresji — pyta autor artykułu — dają podstawę Hume'owi do sformułowania głównej jego zasady, że wszystko da się zredukować do impresji? Hume zaprzecza istnieniu duchowej substancji — nie może ona być przyczyną myślenia — ze względu na przeprowadzoną przez siebie krytykę pojęcia przyczyny, ale ta krytyka jest wg Healy'ego niewystarczająca, gdyż dotyczy tylko partykularnej relacji pomiędzy dwoma obserwowalnymi faktami. Hume nigdy nie przeprowadził krytyki zasady przyczynowości w ogóle. Jak w związku z tym Hume może twierdzić, że wrażenia są powodowane przez, bliżej zresztą przez Hume'a nieokreślone, przyczyny?

Drugim aspektem krytyki Healy'a jest Hume'a punkt wyjścia z „doświadczenia". Uważa, że Hume w sposób nieuprawniony ogranicza poznanie (doświadczenie) do nierozumiejącej (czystej) obserwacji faktów, dodając do tego indukcję jako metodę uogólnienia. Powołując się na D. von Hildebranda *What is Philosophy* twierdzi, że podstaw naszemu poznaniu dostarcza absolutnie pewny wgląd w konieczne stany rzeczy. Nasze poznanie nie sprowadza się, jak chciał Hume, do obserwacji i indukcji, już bowiem formułując prawa asocjacji czy indukcji musiał on założyć poznanie poprzez wgląd istotnościowy. Ostatecznie zaś teza, że wszelkie poznanie jest ogra-

niczone do obserwacji i indukcji, nie jest tezą uzyskaną dzięki obserwacji czy indukcji.

Trzecim punktem krytyki Healy'a jest wykazanie logicznych i epistemologicznych trudności, w jakie popadł Hume w swojej krytyce substancji. Miesza on, zdaniem autora artykułu, pojęcia albo idee z obrazami lub mentalnymi kopiami. Zastępuje kartezjańskie idee jasne i wyraźne obrazami. Obraz odmalowuje albo kopiuje obiekt, pojęcie natomiast stoi w absolutnie jedynej relacji „znaczenia" (*bedeuten*) do korespondującego z nim obiektu i jest nie tylko różne od obrazu, lecz także od znaku jako tylko wskazującego na coś (*hinweisen*) (s. 174). Znajdujemy wiele pojęć, dla których nie możemy utworzyć obrazu, np. pojęcie 10 000 boku. Również takie pojęcia, jak relacja czy logika, nie posiadają obrazów, które mogłyby być przyjęte jako substytut ich znaczenia. Obrazy towarzyszące naszym pojęciom są zmienne, same zaś pojęcia nie. Hume zresztą ciągle używa pojęć we właściwym sensie, gdyż są one podstawą wszelkiej komunikacji, zaś jego twierdzenie, że nie mamy pojęcia substancji, jest prawdziwe o tyle, o ile bierze on pojęcie w sensie obrazu. Hume'a teoria asocjacji eliminuje każde prawdziwe rozumowanie, wszelką racjonalność i pełne znaczenie myślenia. Umysł funkcjonuje tylko poprzez asocjację podobnych do siebie obrazów, przypadkowych w czasie i miejscu swojego pojawiania się. Ostatecznym powodem, który Hume podaje dla usprawiedliwienia takiego funkcjonowania umysłu, jest to, że wyobraźnia czuje się dobrze, odczuwa satysfakcję, gdy łączy to, co przypadkowe, w całość. To paradoksalne wyjaśnienie Hume'a Healy pozostawia bez komentarza. Wreszcie twierdzenie Hume'a, że części tego, co percypowane, wchodzą do percepcji, a stąd, że rozciągłość percepcji nie da się pogodzić z niematerialnością jej spełniacza, jest, jak zauważa Healy, oczywistym pomieszaniem przedmiotu aktu z samym aktem. Podsumowując Healy stwierdza, że celem jego artykułu było przyczynienie się do lepszego zrozumienia filozofii Hume'a i lepszego zrozumienia natury samej substancji.

Można chyba jednak sądzić, że autor artykułu nie zrealizował tego przyczynku do lepszego zrozumienia Hume'a i natury substancji. Healy ograniczył się tylko do referatu klasycznej koncepcji substancji, jak też do referatu jej krytyki ze strony Hume'a. Nie próbował wniknąć w to, co jest istotne w tej krytyce, eksplikując jedynie trudności i nieporadności wielu sformułowań autora *Traktatu o naturze ludzkiej*. Można by bowiem tak zinterpretować Hume'a pojęcie impresji, iż okazałoby się, że jego krytyka substancji dąży (faktycznie w sposób pozbawiony precyzji, bo pozbawiony narzędzi badawczych i dystynkcji współczesnej filozofii) do unaocznienia, jak na poziomie tego, co Husserl potem nazwał pasywną syntezą, formują się podstawowe dla poznania przedmiotowego jedności, jak asocjacja przyczynia się do powstawania jedności przedmiotowych, do powstawania indywiduów. Idąc zaś dalej, spostrzeżenia zmierzające do pewnego przedmiotu intendują go wprawdzie jako identyczny substrat własności, ale ze względu na nieskończony ciąg możliwych spostrzeżeń, którego ze swej istoty domaga się każda rzecz, nie jest możliwe dotarcie do jej prawdziwego *Ansich*. Rzecz jest ciągle intendowana jako identyczny substrat, ale ciągle jest tylko pustym x coraz to nowych wypełnień i dookreśleń. Nie wydaje się więc tak bezsensowną Hume'a próba krytyki pojęcia substancji, o ile umieści się ją na poziomie empirycznym. Tego właśnie odróżnienia płaszczyzny empirycznej od metafizycznej zabrakło w rozważaniach Healy'a. Czym innym jest bowiem konstruowanie pojęcia substancji na poziomie empirycznym, gdzie rzeczywiście trudno jest dotrzeć do identycznego substratu pojawiających się w mnogościach spostrzeżeń rzeczy, czym innym jest natomiast użycie pewnego typu metafizycznego poznania, np. intelekcji i za jej pomocą dokonania wglądu

w naturę tego, co realnie bytuje. Healy wprawdzie wspomina o tym, że Hume'a krytyka pojęcia przyczyny dotyczy tylko płaszczyzny empiryczno-faktycznej, lecz nie wskazuje na to, iż całą krytykę Hume'a można umieścić na tej płaszczyźnie. Jeżeliby spojrzeć na recenzowany artykuł z punktu widzenia programu wysuniętego przez twórcę „Alethei", to trzeba powiedzieć, że nie realizuje on go dobrze. Ani bowiem nie broni dobrze arystotelesowsko-tomistycznej koncepcji substancji, ani też we właściwy sposób nie wykorzystuje osiągnięć fenomenologii.

Praca S. J. Hamburgera *Liebe, Schönheit und Einheit* (vol. I 2) wymaga bardziej niż omówienia jej treści — przedstawienia jej autora. Siegfried Johannes Hamburger (1891 - 1975) należał do tzw. „getyńskiego koła" uczniów Husserla. Był Żydem nawróconym na katolicyzm. Uciekł z Niemiec przed hitlerowskim terrorem do Francji, stamtąd do USA. Gdy Niemcy wkroczyli do Francji, Hamburger obawiając się, że jego prace mogą być odkryte i użyte przeciwko niemu i jego przyjaciołom, zniszczył wszystkie swoje popiery, które m.in. zawierały kompletny rękopis książki zatytułowanej *I, Thou, We*. Tylko kilka kopii artykułów Hamburgera zachowało się, wśród nich artykuł *Liebe, Schönheit und Einheit*, który redakcja „Alethei" publikuje po raz pierwszy. Po wojnie Hamburger mieszkał w Nowym Yorku, następnie w Belgii. Jednak przez cały powojenny okres nie udało mu się napisać żadnej, całkowicie wykończonej pracy. Przyczyną tego były z jednej strony jego szwankujące siły fizyczne, z drugiej zaś dążenie do nadania własnej myśli „ostatecznego" językowego i filozoficznego wyrazu. Pozostawił po sobie niezliczoną liczbę notatek, listów, utworów poetyckich i innych (w większości niedokończonych) materiałów.

Prace Hamburgera łączą poetycką siłę i piękno języka ze szczególnie skondensowanym i wzniosłym myśleniem filozoficznym. Nie obawiał się tworzyć wielu nowych słów, pisząc w jedynym w swoim rodzaju stylu języka niemieckiego. W tym względzie może być porównany tylko do Heideggera. Hamburger — jak pisze we wstępie do jego artykułu Seifert — jest bez wątpienia najbardziej wzniosłym ze wszystkich fenomenologicznych myślicieli. Można go nazwać Hölderlinem filozofii i fenomenologii. Dokonał też kilku wspaniałych tłumaczeń pism św. Bonawentury i św. Franciszka z Asyżu.

Artykuł Hamburgera prezentowany przez „Aletheię" ma być przykładem możliwości łączenia doskonałej fenomenologicznej analizy pierwotnych i fundamentalnych danych z genialną, metafizyczną spekulacją, transcendującą to, co bezpośrednio dane, lecz nie tracącą z tą bezpośredniością kontaktu. Można wg Seiferta nazwać artykuł Hamburgera przyczynkiem do „spekulatywnej fenomenologii", który wskazuje na możliwe ogniwo pomiędzy oryginalną koncepcją fenomenologii a wielką tradycją platońsko-augustyńskiej filozofii.

Ze względu na poetycką siłę wyrazu niemieckiego tekstu redakcja „Alethei" zdecydowała się na zaprezentowanie pracy Hamburgera w oryginale. We wstępie podkreślono, że przekład na angielski byłby bardzo trudny. Aby jednak dać tylko małą próbkę stylu myślenia i pisania Hamburgera, a jednocześnie streścić główną myśl jego pracy, podajemy taki oto fragment w polskim przekładzie: „Sposób, w jaki miłość i piękno łączą się wzajemnie i przeplatają się w ogarniającej melodii najwyższego sensu, jak jedno, do pewnego stopnia w ciągły sposób, w ciągłej harmonii towarzyszy rytmowi drugiego, staje się wyraźniejszy w owym wielkim fenomenie, który można by nazwać „oblubieńczością" (*Liebhaftigkeit*) piękna. Piękno ucieleśnia w sobie szereg najgłębszych i najistotniejszych charakterów miłości — a to nie tylko na sposób jakiegoś zewnętrznego nawiązywania, lecz w analogicznej, wewnętrznej jedności i jakby z wewnętrznym dostrojeniem się do współbrzmienia ze sferą miłości".

Trzeba jeszcze wspomnieć o dwóch dialogach, napisanych przez F. Wenischa —

The Finiteness of the Past — A Dialogue i D. Ferrari — *A Reply to „The Finiteness of the Past"* (vol. I). Zgodnie z zamierzeniem programowym „Alethei" te dwa dialogi nawiązują, w sposób zresztą bardzo udany, do dialogów Platona. Autor pierwszego dialogu udowadnia swojemu przeciwnikowi w dyskusji, iż nie da się utrzymać stanowiska o nieskończoności przeszłości. W drugim dialogu dyskutanci spotykają się ponownie (akcja dialogu umieszczona jest we współczesnych realiach), ale tym razem pokonany w pierwszym dialogu wskazuje na niedoskonałości w argumentacji swojego przeciwnika; nie obala jego tezy o skończoności przeszłości, lecz domaga się dalszej dyskusji. Całość jest napisana błyskotliwie, choć — co chyba było zamiarem autorów, dążących raczej do ubarwienia pierwszego numeru pisma niż do poważnego potraktowania zagadnienia natury czasu — argumentacje treściowe przypominają sławne tezy Zenona z Elei.

5. Recenzja niniejsza, a zwłaszcza kierunek problematyzacji, który z niejaką regularnością zaznaczył się w powyższych omówieniach, upoważnia do kilku stwierdzeń ogólnych.

Postawa filozoficzna zawierająca w sobie odniesienie do dziedziny i metody filozofowania klasycznego, a jednocześnie otwarta na różne od klasycznej metody uprawiania filozofii jest — w pewnych granicach — godna podjęcia i rozpowszechnienia. Szczególną wartość w tak rozumianym zabiegu „krzyżowania metod" posiada sposób filozofowania prezentowany przez fenomenologów i analitycznych filozofów języka. Istnieją obszary wytyczone przez filozofię typu klasycznego, które dają się efektywnie i bez podlegania deformacjom spenetrować przez powyższe metody myślenia wiążące się z filozofią współczesną.

„Aletheia" jest tego najlepszym dowodem. Przedstawione w jej pierwszym woluminie analizy dotyczące zagadnień tak już tradycyjnych, jak problem stosunku istnienia do istoty (*resp.* poznania tego stosunku) czy problem dobra transcendentalnego, ujawniają nowe aspekty i możliwości ustaleń filozoficznych w sprawach, wydawać by się mogło, zamkniętych.

Zabieg wykorzystania metod i perspektyw filozofii współczesnej w dziedzinie filozofowania klasycznego nie jest obcy w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim w Lublinie. Zwłaszcza w Katedrze Teorii Poznania, której kierownikiem jest prof. A. B. Stępień, prowadzi się prace — zasadniczo w zakresie epistemologii, ale także metafizyki, aksjologii, estetyki i filozofii języka — stosując przy tym efektywnie metody fenomenologiczną i analityczną. Podejmuje się także — choć rzadziej — analogiczne próby w Katedrze Metafizyki i Katedrze Etyki.

Ujawniana w ten sposób wspólna płaszczyzna pomiędzy zamierzeniami programowymi filozofów zgromadzonych w Dallas University przy piśmie „Aletheia" oraz realizowanymi już przedsięwzięciami filozoficznymi KUL-u winna stać się inspiracją i motywem współpracy filozoficznej między rzeczonymi ośrodkami.

Wyrażaliśmy już powyżej niejednokrotnie przychylne uwagi na temat „twórczej rewizji" w „Alethei" wielu zagadnień ustabilizowanych już w sferze filozofii klasycznej. Podjęcie ich znowu we współczesnej supozycji metodologicznej oraz w nieco odnowionej szacie pojęciowej — i uczynienie przedmiotem dialogu filozoficznego — nie wydaje się być daremne.

Z drugiej strony uwagi krytyczne, jakie sformułowaliśmy w odniesieniu do artykułów „Alethei", upoważniają do spojrzenia na kwestię owego dialogu pomiędzy zainteresowanymi profesjonalnie filozofią klasyczną w Dallas i Lublinie w innym aspekcie. Swoistość obu ośrodków tworzy podstawę do przypuszczenia, iż współpraca filozoficzna między nimi może mieć charakter komplementarny. Ze

względu na duże zaangażowanie i sprawność filozofów amerykańskich w dziedzinie i metodach filozofii współczesnej otwartość ich propozycji winna pełnić zapładniającą funkcję w odbiorze szkoły lubelskiej. Z kolei ta ostatnia, odznaczająca się pokaźnym i zasobnym w rezultaty „stażem" tomistycznym oraz skrupulatnym metodologizmem odnoszącym się do porządku filozofowania klasycznego, może stanowić pewną instancję metodologicznej korekty dla propozycji zamieszczanych w „Alethei".

Dialog tak rozumiany może zaowocować efektywnie rezultatami w dziedzinie filozofowania na gruncie klasyków.

Wojciech Chudy, Stanisław Judycki